

La construction identitaire ou l'inachèvement du processus de décolonisation

by Nacer Khelouz

Propos liminaire

Ma première idée de titre de cette communication était la suivante: "La construction identitaire pour soi et les autres". En effet, la notion "d'altérité / otherness" dans toute sa complexité me paraissait particulièrement opérante en contexte colonial et postcolonial. J'en réfèrais notamment à Emmanuel Levinas qui, dans son ouvrage *Altérité et transcendance*, nous assure que "la rencontre, c'est entre étrangers que cela se passe, sans cela ce serait de la parenté" (108). Quoi de plus prometteur en effet que ce franchissement, ce forçage du "visage" de l'autre qui se pose et s'impose à nous comme le lieu de notre liberté du fait même qu'il est autre? Cette promesse de rencontre d'avec l'autre, quand elle a lieu, établit une relation duelle et unique de distanciation entre le *je* et le *tu*. Et c'est précisément cela qui fonde l'éthique selon Levinas et non point une relation d'un *je* à un *ça* qui elle, au contraire, préfigure le "il y a" sans vie et sans sens. Ainsi la question de l'ontologie n'est plus tant "qu'est-ce que l'être?" mais "qu'est-ce que l'autre?". *L'autre* est donc, d'une certaine façon et en forçant peut-être un peu le trait, le fondement de l'ontologie.

Dans le droit fil de cette question du rapport à l'autre, nous traiterons ici successivement de: (1) identité et altérité dans *Le passeport* d'Azouz Begag, (2) du syndrome de l'Algérie française dans *Et le sirocco emportera nos larmes* de Daniel Saint-Hamont et enfin (3) du rejet et intégration dans *Le gone du chaâba* du même Begag.

Identité et altérité

Azouz Begag dans son roman *Le passeport* nous promettait une rencontre de ce type. Ainsi, outre la désignation d'un document administratif de franchissement de frontières étatiques, en somme ce qui délimite les territoires et les souverainetés, le mot passeport, choisi comme titre polysémique de l'ouvrage, ne fait pas moins référence à un vœu d'émancipation, partant, à la fois outil de franchissement et d'affranchissement. Franchissement car il porte en lui la promesse de ce mouvement de transbordement, ou si vous préférez, d'enjambement des limites imposées par le tracé des frontières. Affranchissement ensuite car il pose la potentialité d'une transmutation/transformation d'un espace de crise en un ailleurs fantasmé. Puisque le passeport organise métaphoriquement un étalement ou en tout cas un *mouvement vers*, il peut donc renvoyer à des réalités multiples. Nous en évoquerons quatre : d'abord, il y a ce personnage de Zouzou dont la vie se résume à une seule obsession: quitter au plus vite "son" pays miné par une guerre civile qui ne veut pas dire son nom. Il faut noter qu'avec son état de policier

affecté à une brigade de lutte contre un ennemi invisible, le terrorisme islamiste, il se trouve sur la première ligne de front. Nous sommes en Algérie (nom de pays qui ne sera jamais cité) et au cœur de ce qui fut appelé “la décennie noire” (1990-2000), période trouble qui fit de ce pays le théâtre d’affrontements sanglants entre, d’un côté, les fondamentalistes du FIS (Front Islamique du Salut structurés autour d’un organisme militaire appelé AIS, Armée Islamique du Salut) et autres affidés répartis dans différents groupuscules armés se réclamant de la mouvance islamiste radicale, et de l’autre l’État algérien dans sa version militariste la plus arc-boutée sur la défense des intérêts de l’oligarchie au pouvoir et la moins soucieuse de la protection de tous les citoyens. Ensuite, on apprend que Zouzou est né en France et y a passé toute son enfance. Ceci accrédite d’ailleurs l’idée que son choix de destination, une fois qu’il aura le précieux passeport, est tout trouvé: il ira en France (mot employé 20 fois). D’ailleurs les indications sur son lieu de naissance “Rillieux-La-Pape, 69, Rhône, Gaule” (Begag, *Passeport* 164), la proximité de son prénom avec celui de l’auteur lui-même (Zouzou/Azouz), et en plus d’être père de deux petites filles exactement comme l’auteur à cette époque, suggèrent de surcroît un itinéraire symbolique inverse, celui qui mène de la France à l’Algérie. Au reste, Azouz Begag est retourné en Algérie dans les années 1980 dans le projet de s’y installer et n’a pris la nationalité française qu’à la fin des années 1980. De ce point de vue, l’immixtion de ce qui relève du biographique et du récit oblige à une lecture qui tienne compte de cette énonciation polyphonique. La concomitance voire collision des deux temporalités, celle de l’écriture (l’ouvrage est sorti en 2000) coïncidant avec celle des événements narrés (qui prennent fin précisément en 2000 ou un peu avant), a décidé du choix d’écriture, à savoir une écriture chirurgicale, à chaud, une écriture de *l’urgence*. Le style télégraphique se signale particulièrement par cette incursion récurrente d’un jargon techniciste teinté d’une phraséologie policière:

Check-in

Arrêt de bus : Vu. / Kiosque Ben Ammar : Vu. / Balcons des immeubles : Vu.

Toits des immeubles : Vu. / Fenêtres : Vu. Trottoir de gauche. Vu. Etc. /

*Checking over. (Begag, *Passeport* 10-11)*

L’histoire est ainsi prise dans son continuum, démarre *in medias res* en ceci qu’elle suggère d’une part que les événements racontés sont notoires dans la pensée du lecteur et que d’autre part le cadre spatial (un commissariat, une brigade anti-terroriste) est celui de l’action à vif. Alors l’écriture elle-même va trouver sa prescription dans cette contemporanéité en adoptant une cadence haletante, un peu comme si cet ennemi qui ne laisse aucun répit contaminait l’écriture elle-même en l’obligeant à sacrifier aux longues poses descriptives.

Troisièmement, dans ce territoire hostile, décrit comme lieu de perdition et d’apocalypse [toute l’horreur des attentats sanglants et quotidiens sert de toile de fond à ce décor de fin du monde], le passeport pouvait être cet intercesseur, ce fil au bout duquel pouvait s’initier la rencontre avec ceux qui nous sont présentés comme les “barbares”. Au demeurant, la mouvance islamiste, en dépit de sa structuration autour de figures charismatiques, d’un

parti politico-religieux ayant réussi à cristalliser et capter toutes les frustrations nées d'une déshérence politique, et doté d'une organisation armée, ne sera jamais nommée autrement que par des qualificatifs expéditifs de "terros," diminutif de terroristes, mais le plus souvent de "barbares". Songeons un instant que c'est toujours ainsi que furent désignés ceux que l'on ne sait pas regarder en face et dont, en l'espèce, on mésestime la capacité de nuisance. N'est-ce pas ainsi que, naguère, furent qualifiés tous ceux qui n'étaient pas Grecs et donc ne parlaient pas la langue? Les Romains leur emboîtèrent le pas dans cette exclusion de ceux qui seraient aux marges de l'impérium et ainsi de suite. Je renvoie à ce sujet au livre de Roger-Pol droit *Généalogies des barbares*. Ce qui impliquerait dans le cas des "barbares" islamistes que si le "barbare" c'est "l'étranger," c'est "l'autre" en ce qu'il a d'exogène, le pays dont il est question dans ce roman, à savoir l'Algérie des années 1990, n'aurait donc pas su reconnaître une frange de la population comme sienne, fut-elle celle-là même qui sema la terreur et la mort. Désigner des militants très actifs d'une cause fondamentaliste, avec leur force d'enrôlement, leurs réseaux de soutien à l'étranger, leur phraséologie soigneusement choisie et matraquée à coups de prêches hebdomadaires, leur investissement dans la sphère de la communication et leur recours à une violence froide et méthodique de barbares reviendrait à les déresponsabiliser puisque chacun s'accordera l'opération mentale barbare=monstre=animal. Comme face au monstre et à l'animal il n'y a pas de causes objectives, ni de contre-projet à avancer, circulez il n'y a rien à voir. De sorte qu'in fine le terroriste dit *barbare* devient la face sombre, inavouée et inavouable, de tout un chacun, celle qu'en tout état de cause le pouvoir algérien refusera de voir au risque de devoir faire face à ses propres contradictions. Il faut quand même rappeler ici le manichéisme nourri et instrumentalisé par le pouvoir algérien de l'époque qui consistait à faire sienne la rhétorique, héritée de l'idéologie orientaliste, du *Nous* (le bien) vs *Eux* (le mal), sachant qu'il fut maintes fois accusé à cette période de se servir, dans une sorte d'alliance objective, des groupuscules islamistes pour continuer à régner sans partage sur le pays. D'aucuns ont vu dans le fondamentalisme islamiste sinon entièrement une fabrication du pouvoir du moins un formidable alibi qui était de nature à mettre sous le boisseau toute possibilité jamais que le peuple algérien pût être écouté dans ses revendications de démocratie et de partage des richesses bien réelles de ce pays, certes, aujourd'hui sérieusement mises à mal par la crise pétrolière tant tout fonctionne comme si la rente pétrolière – considérée comme bien inépuisable - se muait en passeport pour le paradis perpétuel.

Pourtant, en renvoyant les islamistes à ce que l'on se plaît à considérer comme de l'obscurantisme, quelle qu'ait pu être la part de vérité dans cette manière de nommer, cela ne révèle pas moins le désarroi face à une réalité politique dont le traitement eût exigé d'autres instruments d'analyse. En effet, l'Algérie des années 90 était celle de la scissiparité dans laquelle un projet de panarabisme accouplé à un panislamisme politique arborant le nom de "*al Ouma alarabia islamya*" (la nation arabo-islamique transcendant tout particularisme de l'État-nation) a cherché à s'imposer au plus grand nombre par la force et le crime. Mais n'avait-il pas prospéré sur les ruines d'un socialisme de façade qui, depuis son indépendance, a conduit le pays au chaos? De cette fracture majeure, nous semble-t-il, est née la question de l'identité. Qui sommes-nous? Arabes? Kabyles? Musulmans? Arabo-Musulmans? Laïques ou partisans de la république islamique autocratique? C'est dans les méandres de cette indétermination identitaire que le passeport se mue en une mise à mort

de la rencontre et en impossibilité de nourrir un projet commun. Au projet collectiviste totalitaire de la gouvernance Boumediene a répondu le totalitarisme fondamentaliste islamiste et le peuple algérien de ne jamais expérimenter la subjectivité, l'identité individuelle, bref le *je* et le *tu*.

Quatrièmement enfin, il y a le passeport en tant qu'il permet au sujet de se retrouver dans sa totalité *corps et âme* pour reprendre Levinas. En cela, Zouzou fut condamné à l'errance et à l'incertitude car il s'est perdu du fait de sa désaffiliation d'avec l'autre, pas seulement "le barbare" qui, en demeurant dans l'ombre, le déréalise avec la menace perpétuelle qu'il fait peser sur lui mais également avec l'institution policière qui, à ses yeux, ne brille pas particulièrement par son intégrité morale. Il s'écrie "Ce salaud de commissaire. Osmane, oui je le connais, il a beaucoup de couscoussières qui traînent à son gros derrière... Tout le monde est au courant" (Begag, *Passeport* 161) / "Osmane a fait exécuter Karamel à cause de sa désertion" (Begag, *Passeport* 120) et au-delà d'elle l'armée, et a fortiori l'instance politique suprême: "La voiture a viré à droite et est entrée dans l'enceinte d'un immeuble gardé par des militaires qu'on distinguait très bien. Des militaires? (Begag, *Passeport* 192). Dans ce récit, il n'y eut donc pas de rencontre [la rencontre d'avec les "terros" fut-elle dans l'affrontement guerrier n'a elle aussi jamais eu lieu], pas même celle du peuple resté en périphérie, comme relégué dans une zone de non droit. De sorte que la seule frontière qui restait à franchir fut celle de la folie. Le passeport eût été en quelque sorte la sublimation de l'instant où l'individu Zizou pouvait être en mesure d'accéder à la part perdue de lui-même. En témoigne cet échange entre lui et un autre personnage fou errant qui apparaît par intermittence dans le texte:

- Pourquoi tu restes, toi ?
- Je suis lié au passé de cette ville. Maintenant, je suis ligoté au mât de ce bateau. C'est mon honneur.
- Je ne comprends pas. Qu'est-ce que tu faisais dans ce passé ?
- Tu veux dire comment je m'en suis libéré ? En devenant fou. Je suis parti, en quelque sorte. (*Le Passeport* 196)

Il n'y a donc plus aucune autre issue : il faut fuir, se perdre tout à fait pour espérer se trouver. Azouz Begag va alors nous renvoyer vers ce choix cornélien, sorte d'indécidabilité pour tous les binationaux (très nombreux mais dont les chiffres sont invérifiables) entre deux patries, deux pays. "En Europe, j'ai les conditions idéales pour mon travail. Mon cœur choisirait peut-être la vie en Algérie, mais ma raison choisit la France"... Le commissaire Osmane ne s'entête-il pas à appeler Zouzou "Imigri" pour ainsi dire l'étranger, celui qui n'est pas d'ici ? Et puis il y a la présence dans ce récit de cet improbable personnage nommé Gori dit "Ambassadeur de France", en réalité chauffeur de taxi la nuit et illusoire "Consul de France" le jour (du fait de son emploi en tant qu'homme à tout faire dans l'entretien du consulat français à Alger) et cette "Société des Gens de L'Être" (qui suggère l'idée d'un soutien des intellectuels français aux démocrates algériens menacés de mort chez eux), qui réactualise la thématique du salut passant nécessairement par l'occident.

Encore une fois, il n'est pas de lieu de rachat de son humanité que cette ligne de translation vers l'Europe, terre de la liberté:

Depuis le cap Spartel à Tanger, on voyait clairement se dessiner les côtes espagnoles, rives de la liberté. (Begag, *Passeport* 164)

Il n'est pas de meilleure manière de célébrer la raison face à la folie des hommes que de nourrir l'espoir d'une terre de substitution. Pourtant Begag est bien conscient de cet impossible choix, lui qui commit *Le gone du chaâba* dont on va parler plus loin. Cette dualité paradoxale de deux territoires, presque aporétiques tant l'un se nourrit de la chute de l'autre, pose, malgré tout, les deux impossibilités inhérentes à toute candidature à l'exil : partir signifierait d'une part ne pas pouvoir rester puisque le forçage à l'exil se fait sur la ruine du "vivre ensemble" matrice autour de laquelle l'État-Nation tente de s'ériger. L'État algérien n'est pas à une contradiction près, lui qui se refuse généralement à reconnaître l'altérité intérieure (langues et cultures régionales minorées, mise à mal de la liberté de conscience au nom d'un principe constitutionnel de république islamique imposé d'autorité, stigmatisation des intellectuels francophones accusés d'incarner *Hisb frança*/parti de la France). En France, la dualité intérieure s'articule essentiellement autour de la notion de France éternelle, judéo-chrétienne faisant face à une frange non négligeable de sa population issue de l'immigration qui revendique d'autres références religieuses et culturelles. Ceci a d'ailleurs amené Étienne Balibar à parler de "frontière non entière" entre ces deux pays. Dans *Droit de Cité*, il écrit en substance "qu'il faut donc suggérer [...] que l'Algérie et la France, prises ensemble, ne font pas deux, mais quelque chose comme *un et demi*, comme si chacune d'entre elles, dans leur addition, contribuait toujours déjà pour une part de l'autre" (76).

D'autre part, à cette impossibilité de rester s'ajoute l'impossibilité de partir car la frontière est ce qui organise institutionnellement le confinement, c'est ce qui constitue la barrière infranchissable. De cette ligne de séparation se renvoient mutuellement les fractures humaines et historiques. Étienne Balibar de déclarer dans un entretien accordé à la revue internationale de théorie critique *Variations* au sujet de la "Forteresse Europe":

Il y aurait ainsi un paradoxe, voire une contradiction dans ce projet qui est, dans les mots [...] un projet d'association, de coopération, en somme de franchissement de la mer, un moyen de fermer l'Europe sur elle-même, de la barder de défenses. [...] Ce serait un instrument à la fois sophistiqué et hypocrite de *containment*. ("Nouvelles frontières" 169-178).

Zouzou se met ainsi à rêver devant une carte géographique déployée sur une table de cuisine. En l'aseptisant, cette carte rend le voyage encore plus improbable. Tout se passe comme si, avant d'avoir eu lieu sur un territoire réel avec ses inattendus, ses embûches et son chemin de croix si l'on ose dire, celui-ci était d'abord conçu sous le prisme de sa virtualité. En effet, Zouzou donne l'impression de planer, et de survoler l'espace des hostilités qui n'ont pas prise sur lui. Avant la mise en route, la carte affermit la résolution de départ. Elle l'entérine. Comme en état de transe, il est suggéré qu'en touchant le fond, en tutoyant l'horreur, la pesanteur du crime se mue en mise en apesanteur du sujet. Plus rien ne l'atteint. Il peut donc franchir toutes les frontières qui se dresseraient devant lui. Grisé par son envol, Zouzou s'enflamme:

Mon doigt continue de voyager en solitaire sur les routes lisses et glacées du papier. Je traverse des villages tétanisés par la pauvreté. [...] J'entre dans la seule boutique du village et j'achète de l'eau, des biscuits secs, pour arriver au bout de mon chemin hypothétique. (Begag, *Passeport* 206-7)

Le désir de vivre est dès lors plus fort que tout, plus fort que l'abandon de son pays, plus fort que l'abandon de ses filles. Or, parvenu à ce point de non-retour, le passeport devient un pur prétexte ou plutôt un texte, une page de sa vie à écrire. Le passeport est après tout un document, une trace écrite. D'ailleurs le récit commence par l'évocation d'une correspondance épistolaire avec un jeune Marocain rencontré en France dans un camp de vacances, se poursuit par l'envoi d'une lettre à un comité de soutien à Paris et se finit par un aveu " - T'as pas un autre métier, toi, à part policier ? Une telle alternative ne m'était jamais venue à l'esprit. J'ai dit : - Si, écrivain" (Begag, *Passeport* 146).

En somme, de même que Zouzou s'abîme dans son rêve de France et de Paris, Mo, un autre policier, est lui muré dans son amnésie de l'horreur vécue, tandis que le fou errant, depuis sa folie même, semble avoir atteint l'impensable liberté, celle de vouloir tuer le président. Chacun de ces personnages redéfinit ainsi la notion de passeport qui devient le nom générique de la quête de sens. La littérature française contemporaine n'écrit pas la terreur et le terrorisme qu'elle ne connaît que dans sa représentation fantasmatique. L'historien Benjamin Stora a évoqué, cette drôle de guerre, cette guerre sans images, s'interrogeant sur le fait que de savoir si "une guerre non montrée peut-[elle] exister ?" (8). C'est précisément ce huis clos qui autorise tous les fantasmes. Or, il n'y eut pas plus d'images fournies au peuple algérien lui-même, ni d'intelligibilité du conflit. Nous quittons Zouzou sur le quai, sans savoir s'il a finalement réussi sa fuite, obtenu son passeport. Le processus de 1962 (indépendance de l'Algérie) reste inachevable puisque selon Balibar, il n'a pas entamé la figure impériale de la nation.

Le syndrome Algérie française

Nous posons que *Et le sirocco emportera nos larmes* de Daniel Saint-Hamont ne démentira ni cette "frontière non entière" entre l'Algérie et la France évoquée par Balibar ni la survivance de la figure impériale de l'ancienne nation coloniale. Voici de quelle manière ce texte commence: "C'est d'une Oran encore française que nous étions partis [...] c'est ailleurs que nous revenions..." (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 43). Un demi-siècle après l'indépendance de l'Algérie, il est ainsi encore et toujours question de cet innommable "ailleurs", sourde et lancinante rumination de ceux que l'on a désignés sous le nom quelque peu ambigu de "rapatriés d'Algérie." Dans *Et le sirocco emportera nos larmes* Daniel Saint-Hamont renoue avec les personnages de son premier roman *Le coup du Sirocco* leur faisant faire cette fois-ci le chemin inverse du retour au pays natal.

Un groupe d'anciens d'Algérie décide en effet, après une cinquantaine d'années, de se rendre pour la première fois dans leur pays natal, l'Algérie. Ce voyage de déracinés, ils l'ont porté en eux, mûri dans leurs rêves, retardé d'année en année puis vint finalement le grand jour. Ils pourront enfin mourir en paix puisqu'ils auront foulé le sol natal une dernière fois. Or, du "nulli concedo" à l'endroit de tous les protagonistes (Juifs, Musulmans et Chrétiens) et du vœu de réconciliation affiché en 4^e de couverture, ne semble surnager que la trame d'un sous-texte idéologique dont la volonté de discréditer la société algérienne actuelle dans ses fondements n'a d'égale que la métaphore filée sur la grandeur (supposée)

de ce pays sous le règne français. Tel semble immuable l'hymne adressé à *l'Algérie française* et entonné à tue-tête. Une fois sur place, le narrateur intra-diégétique s'indigne très vite des arbres "plus jamais taillés depuis 1962" (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 54). Il s'emporte "Si le mot crève-cœur a un sens, il ne saurait mieux s'appliquer qu'au triste aspect des campagnes" (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 53) pour entamer ensuite, sans jamais le lâcher, un sinistre inventaire de factotum de tout ce qui va mal ou ne va plus depuis la dernière fois, c'est-à-dire depuis 1962. Comme un écho à la phrase de Marie Cardinale mise en exergue: "Je ressens toujours le même mal, la même douleur, là au profond de moi, je suis amputé de ma terre. C'est une douleur vive et obstinée qui ne cessera jamais, car on ne peut séparer la terre du cœur", les descriptions faites de l'Algérie se font depuis un avion, un autobus, un taxi, etc. Si bien qu'apparaissent mobilisées toute l'attention et toute l'émotion vis-à-vis de la terre qui défile devant les yeux.

Dès lors, le procédé devient imparable: c'est le cœur meurtri qui parle et il faut lui pardonner ses excès puisqu'aussi bien on ne peut aimer que dans l'excès. Chacun pouvant apprécier l'assourdissant silence qui entoure la question de l'expropriation de ces terres "jalousement" (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 53) protégées par les colons dont les autochtones ont été les victimes. Quant à l'incurable "oisiveté" du peuple algérien, c'est là une thèse chère aux orientalistes puis à leurs successeurs colonialistes qui voyaient la rationalité industrielle de l'Européen inversement proportionnelle à la *paresse* légendaire de l'Oriental. L'un des personnages emblématiques de cette saga pied-noir, Paul Labrousse, se s'écrier: "Ils [entendons Les Arabes] aimaient travailler la terre! En tout cas quand on était là!" (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 54). Ou encore cette remarque sur les cimetières européens laissés à l'abandon dénotant "des mœurs de sauvages" (Saint-Hamont, *Et le sirocco* 118). Le couplet sur le sauvage et le civilisé semble indémodable. Certes, il s'en trouve toujours un personnage ou deux pour faire illusion sur l'égalité de traitement. Pour untel demeure "la certitude que, quoi qu'il arrive, il y aurait toujours quelqu'un en-dessous de nous: l'Arabe!" (Saint Hamont, *Et le sirocco* 126).

Or de telles positions, distillées à l'économie - une goutte perdue dans l'océan des 300 pages de panégyrique-, ne pèsent pas bien lourd face à la redoutable machinerie narrative qui consiste à faire entendre une petite musique, véritable antienne de dénigrement systématique de l'Algérie actuelle. Il reste que la figure centrale du roman, pour laquelle seul un nom de code virtuel "Ravillac 29" (Saint Hamont, *Et le sirocco* 24) nous sera communiqué, n'a pas cherché à faire siennes ces mises au point historiques laissées dans la bouche de personnages somme toute secondaires. De même manque-t-elle de courage d'assumer plus franchement d'autres paroles plus catégoriques prêtées à un *illuminé* de l'OAS. "Dès 1954, on aurait dû les taper" (Saint Hamont, *Et le sirocco* 128).

Mais c'est plus encore sous le mode de la culpabilisation de leurs "hôtes" algériens qu'apparaît le cynisme de la manœuvre. Ainsi en va-t-il du guide algérien, Kader, qui se croit constamment obligé de s'auto-flageller pour agréer cette société de septuagénaires soudain revêtus du costume colonial. Tout ce qui va de travers est de la faute "de l'abruti de Boumediène" (55) Quoi penser de ce jeune dans la bouche duquel sont mis des propos incongrus? "L'Algérie, c'était mieux à votre époque!" (Saint Hamont, *Et le sirocco* 39).

En somme, de réconciliation promise, il n'en reste que le vœu pieux tant la théorie de l'Autre et du Même a prévalu tout au long de ce séjour. De sorte qu'in fine seul "le monologue pied-noir" gouvernera toute l'énonciation. Pas un seul échange, pas une véritable rencontre avec les Algériens d'aujourd'hui ne semblaient avoir été dans les intentions de ce collectif "Algérie française" (l'expression clôturera le roman) venu dialoguer avec des façades de maisons, des noms de rues européens depuis longtemps effacés des plaques signalétiques, et avec des cimetières plutôt que des êtres vivants. En dépit de cette collision inouïe entre passé et présent, c'est là l'énième récit d'une plaie qui mettra longtemps à se cicatriser. Et le sirocco n'y pourra rien.

Il ne reste pas moins qu'au-delà du désir d'une *Algérie française* en 2012 sommeillant en chacun de ces nostalgiques des glorieuses heures coloniales, au-delà de cette anamnèse par-dessus un demi-siècle d'indépendance algérienne, il y a malgré tout cette terre qui constitue l'indéfectible lien entre les deux "communautés", naguère adversaires voire ennemies. D'où, là encore, l'on peut oser cette expression populaire "Je t'aime moi non plus" pour caractériser cet inénarrable rapprochement/séparation, ou inclusion/exclusion propres aux deux pays.

Rejet et intégration

Enfin, et ce n'est pas pour atténuer ce constat d'amour/haine, considérons les thèmes du rejet et de l'intégration, à l'aide du premier roman d'Azouz Begag, *Le gone du chaâba*. Celui-ci posait déjà au milieu des années 1980 cette question de l'identité et de l'intégration. Nous étions au cœur du tournant de la rigueur économique du pouvoir socialiste sous la présidence de François Mitterrand, et du premier désenchantement de la gauche au pouvoir avec en prime l'essor sans précédent du Front National de Jean-Marie Le Pen auréolé de ses victoires aux élections européennes de 84. Ce roman autobiographique est aussi d'une certaine façon celui qui vient revitaliser le mouvement pour l'égalité et contre le racisme avec comme point d'orgue la fameuse "marche des beurs." Notons que c'est précisément à Lyon, la ville natale d'Azouz Begag, que cette marche vers la capitale a réussi à dépasser les 1000 participants. Dans un tel contexte de remise en cause du pacte républicain par la virulence du discours extrémiste à l'égard de tout ce qui n'est pas "français," *Le gone du chaâba* vient poser une double exigence : celle d'un constat d'échec *déjà* des politiques d'intégration successives mais également de l'espoir de réussite par l'école républicaine (la fameuse méritocratie). Dans les faits il s'est avéré que la deuxième n'a pas réussi à supplanter la première pour peu que l'on considère le faible taux des élèves *issus de l'immigration* maghrébine et subsaharienne qui sont effectivement parvenus à réussir grâce à l'école et s'éviter par la même le repli communautaire qui gangrène ces populations.

Dès le paratexte se signale la volonté de l'auteur de brouiller en quelque sorte les codes d'appartenance sociolinguistique. Dans le titre on y remarque ce *compositisme* lexical dont l'hybridation frappe par son caractère inédit. En effet, ni le mot "gone" ni celui de "chaâba" ne semblent relever à proprement parler d'un usage commun de la langue française. L'un, *le gone* (un garçonnet), renvoie à une localisation spatiale très précise: Lyon. Et l'autre,

chaâba (assemblée ou tribu), déborde carrément le cadre référentiel hexagonal pour évoquer une autre réalité linguistique et culturelle puisqu'il s'agit d'un mot de langue arabe. Par conséquent, nous avons affaire ici à une véritable mise en abyme : le "gone" se situe à la fois à Lyon et en-dehors car s'il est de Lyon, il est également du "chaâba," c'est-à-dire à l'écart de Lyon. On peut ainsi par déduction supposer que s'il est à la périphérie de Lyon où pourtant il est né et a grandi, il l'est d'autant plus sûrement du reste de la France.

C'est là d'ailleurs tout l'enjeu du récit: comment être à la fois dedans et dehors. "Bouge pas, Saïda. On va leur montrer comment les Français s'embrassent" (Begag, *Le gone* 19) s'écrie un personnage. "Monsieur, on a aussi besoin d'un chritte et d'une kaïssa !/ - De quoi?! (dit le maître) les yeux grands ouverts de stupéfaction" (Begag, *Le gone* 87). Ou encore, ce passage de frontière entre ceux qui ne savent pas, les cancre, et qui sont assis aux derniers rangs (les Arabes) et ceux qui savent, les chouchous, et qui sont nécessairement, comme par *nature*, aux premiers rangs (les Français) : "À partir de de demain, me suggère monsieur Grand, vous vous installerez à côté de Marc Laville" (Begag, *Le gone* 79). Cette déclaration du maître à l'endroit de l'Arabe méritant, le petit Azouz, vient cependant ériger une faible ligne de translation, de transbordement des frontières qui vient entériner l'échec du système éducatif français à intégrer tous ses usagers et ce malgré leur diversité socioculturelle. C'est, en l'espèce, tout le problème de l'exception qui confirmerait la règle. Sartre en son temps considérera dans son intervention dans un meeting "pour la paix en Algérie" que "le colonialisme est un système," et de ce point de vue, ne saurait être individué.

Cette identité en fragmentation/supplémentation à *la carte* se signale de manière récurrente dans le texte : tantôt le personnage de Zouzou est sommé de se déterminer par rapport aux siens, à ses camarades de classe juifs, à ses professeurs, à ses parents et *au-delà* par rapport à l'Algérie comme identité lointaine et illusoire, presque par raccroc. De même qu'en termes onomastiques, les premiers romanciers algériens de la période coloniale (1920) avaient rompu le monologue colonial avec la simple présence de leurs noms arabo-berbères inusités jusqu'alors dans la littérature française coloniale où, comme chacun peut se douter, étaient tous des Mohammed en puissance, Begag a réussi lui aussi à sa manière ce tour de force. En somme, de ce syncrétisme linguistique inaugural *Gone/chaâba*, on entend sourdre la revendication d'une double appartenance identitaire qui va s'exprimer par un appel à un bilinguisme idiolectal non seulement assumé mais encore amplement revendiqué.

Il reste que ce roman sonne comme un aveu d'échec. Azouz Begag adulte racontant son histoire d'enfant du ghetto nous dit que sa réussite personnelle a comme un goût amer du fait de la relégation de tous ses copains d'antan. Écrire cette histoire en 1986 n'est que la traduction de cet échec au moment même où la jeunesse d'origine maghrébine décidait de porter leur malaise jusqu'au palais de l'Élysée.

Conclusion

En guise de conclusion, nous dirions que cette identité multiculturelle n'est pas toujours vécue de manière positive car elle n'est pas entièrement assumée. À un Henri Lopes par exemple chantant les joies de son métissage dans *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois* répond chez Azouz Begag et Daniel Saint-Hamont la blessure ancienne, celle d'une identité prisonnière des vicissitudes de l'histoire. Mais cette blessure se mue en combat et en quête permanente de soi et finalement de l'autre.

UNIVERSITY OF MISSOURI-KANSAS CITY

Œuvres citées

- Balibar, Etienne. *Droit de Cité. Culture politique en démocratie*. Paris: Editions de l'aube, 1998.
- . "Les nouvelles frontières de la démocratie européenne," in *Critique internationale* 18.1 (2003) 169-78.
- Begag, Azouz. *Le gone du chaâba*. Paris: Gallimard, 2005.
- . *Le passeport*. Paris: Seuil, 2000.
- Droit, Roger-Pol. *Généalogie des barbares*. Paris: Odile Jacob, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Le Livre de poche, 2006.
- Lopes, Henri. *Ma grand-mère Bantoue et mes ancêtres les Gaulois*. Paris: Gallimard, 2003.
- Saint-Hamont, Daniel. *Et le sirocco emportera nos larmes*. Paris: Grasset, 2012.
- . *Le coup du Sirocco*. Paris: Fayard, 1978.
- Sartre, Jean-Paul. "Le colonialisme est un système," *Les Temps modernes* 123 (mars-avril 1956): 1370-86.
- Stora, Benjamin. *La guerre invisible. Algérie, années 90*. Paris: Presses de Science Po, 2001.